

الإيديولوجية الوسطية التلغيفية في فكر الشافعي

نصر حامد أبو زيد

الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) والأشعري (ت: ٣٢٤ هـ) والغزالي (ت: ٥٠٥ هـ) ثلاث شخصيات هامة في تاريخ الثقافة الإسلامية عامة والفكر العربي خاصة. وترجع أهميتهم إلى تأسيس الوسطية التي يرى كثيرون أنها أهم خصائص التجربة العربية الإسلامية في التاريخ، وهي الخصيصة التي تتجسد فيها «الأصالة» التي يتحتم على المجتمعات العربية والإسلامية الاحتفاء بها في صراعها ضد أعدائها الساعين إلى القضاء عليها. وإذا كانت مسألة الصفة «الجوهرية» الثابتة محل نزاع وخلاف، فإن الثابت تاريخياً أن الشافعي قد أسس «الوسطية» في مجال الفقه والشريعة، وأسس الأشعري الوسطية ذاتها، ولكن في مجال العقيدة، أما الغزالي فقد أسسها في مجال الفكر والفلسفة اعتماداً على تأسيس كل من الشافعي والأشعري. ولا غرابة في الأمر على كل حال فالغزالي شافعي المذهب في الفقه، أشعري المذهب في العقيدة، وكلا المجالين - مجال الفقه ومجال العقيدة - مجال أصولي، قد يسميان «الشريعة والعقيدة» وقد يكونان «أصول الفقه» و«أصول الدين».

ويعود إلى الشافعي فضل الريادة في هذا المجال بما أنه الأسبق تاريخياً، وهي الريادة التي تجعله مؤسساً لهذا التيار الفكري ولكل دلالاته الاجتماعية

والسياسية. والذين يريدون أن يجعلوا من هذا التيار الخاص حاكماً على الثقافة والتاريخ والواقع يستندون إلى «أصولية» الشافعي من جهة، وإلى سيادة الأشعرية وتوفيقية الغزالي من جهة أخرى. ولعل الكثيرين منهم لا يدركون أن أسباباً تاريخية - اجتماعية اقتصادية سياسية - هي التي دفعت بهذا التيار إلى موقع السيادة والسيطرة، وأن تغير الظروف والملابسات كان يمكن أن يدفع تياراً آخر. ومعنى ذلك أن القول بجوهرية «الوسطية» واعتبارها سمة أصيلة من سمات الفكر الإسلامي والثقافة العربية قول يحتاج للمراجعة بكشف بعده الأيديولوجي، بما أنه قول يرفع تياراً فكرياً ذا سمات وملامح أيديولوجية - في سياقه التاريخي الاجتماعي - إلى مستوى الحقائق العقلية الحضارية الثابتة الراسخة. ولا يتأتى هذا الكشف إلا ببيان الطبيعة الأيديولوجية لذلك التيار الوسطي التوفيقى التراثي أولاً، حتى يتعزى من ثياب القداسة التي ألبست له في تاريخنا الثقافي والعقلي.

وتعتمد هذه الدراسة - منهجياً - على تحليل الأفكار والكشف عن دلالتها أولاً، ثم الانتقال إلى مغزاها الاجتماعي السياسي - الأيديولوجي - ثانياً. وبعبارة أخرى ستكون الحركة من الداخل إلى الخارج، من الفكر إلى الواقع الذي أنتجه، وذلك لتجنب مزالق التحليل الميكانيكي - الانعكاسي - إذا كانت الحركة المنهجية من الخارج إلى الداخل. ومن الطبيعي والمنطقي أن يوضع فكر الشافعي في السياق الفكري العام للعصر الذي أنتجه من جهة، وفي سياق المجال المعرفي الخاص - مجال أصول الفقه - من جهة أخرى. إن أطروحات الشافعي لا تفهم حقيقة الفهم بمعزل عن الصراع الفكري الذي كان محتدماً بين «أهل الرأي» و«أهل الحديث» في مجال الفقه والشريعة، ولا يمكن لهذا الصراع بدوره أن يفهم حق الفهم إلا في سياق الصراع الفكري على مستوى العقيدة بين المعتزلة وخصومهم من المشبهة والمرجئة. وهذا الصراع المركب يحيل من داخله إلى صراع آخر مركب أيضاً يدور على مستويين: مستوى ظاهر هو مستوى الصراع الشعبي بين العرب والفرس خاصة، وهو صراع كانت له أبعاده الثقافية والفكرية الواضحة، فضلاً عن تجلياته الضمنية في أشكال

الصراع الفكري المشار إليها. والمستوى الآخر هو مستوى الصراع الاجتماعي - الاقتصادي السياسي - الذي كان يتخذ في الغالب شكل الصراع الفكري الديني، ويتركز في النهاية حول تأويل النصوص الدينية.

وإذا كان فقه الشافعي، أو بالأحرى أصوله الفقهية، تتركز في أربعة هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فإنه في ترتيبه لهذه الأصول كان دائماً يؤسس اللاحق منها على السابق، فالسنة تتأسس مشروعيتهما - أي بوصفها مصدراً ثانياً للتشريع - على الكتاب وبأدلة منتزعة من منطوقه أو مفهومه. ويكاد القارئ لكتابات الشافعي أن يجزم أن تأسيس السنة هم من هموم مشروعه الفكري، إن لم يكن بالفعل همه الأساسي، لذلك لا يجب أن يغيب عن بالنا المغزى العام للقب الذي أطلق عليه - ناصر السنة - من حيث إنه يشير - بدلالة المخالفة - إلى تيار فكري آخر لا يعطي للسنة المركز الثاني في الأصول التشريعية أو العقائدية. لذلك لم يكف الشافعي بتأسيس السنة على الكتاب، بل حاول تأسيسها على أنها جزء عضوي في بنائه من الوجهة الدلالية. وإذا أصبح الكتاب والسنة بناءً عضوياً دلالياً واحداً يمكن للشافعي بناء الإجماع عليه، فيصبح نصاً تشريعياً يكتسب دلالته من دلالة النص المركب من الكتاب والسنة. ويأتي الأصل الرابع والأخير في أصول الشافعي - القياس/ الاجتهاد - ليصبح استنباطاً من النص المركب من الأصول الثلاثة السابقة. والحقيقة أن هذا الترتيب للأدلة ترتيب يعتمد في الأساس على تحويل «اللانص» إلى مجال «النص» وتدشينه نصاً لا يقل في قوته التشريعية وطاقته الدلالية عن «النص» الأساسي الأول، القرآن. وآلية تحويل «اللانص»، إلى «نص»، وما تؤدي إليه من تضيق مساحة الاجتهاد/ القياس، يربطه بوثاق النص ربطاً محكماً، آلية لا تخلو من مغزى ايديولوجي، في السياق التاريخي لفكر الشافعي وفي فكرنا الديني الراهن على حد سواء. وسنحاول في تحليلنا العيني لنصوص الشافعي الكشف عن تلك الدلالات، لكن الأهم في سياق هذا التمهيد أن نؤكد أن تحليلنا لأصول الإمام أصلاً لا يعني الفصل بينها بقدر ما يعبر عن ضرورة منهجية.

أولاً: الكتاب

١ - «الكتاب» وتأصيل العروبة

لماذا كانت «عربية» القرآن في حاجة إلى دفاع؟ سؤال يتبادر إلى الذهن وهو يتابع مناقشة الشافعي للرأي القائل بأن في القرآن بعض الألفاظ ذات الأصول الأعجمية. وفي دفاعه عن القرآن، وإنكاره التام والمطلق أن تكون به ألفاظ غير عربية، يبدو الدفاع منصّباً على اللغة العربية ذاتها وإنكار أن يكون قد دخلتها ألفاظ أجنبية. ويذهب الشافعي خلافاً لما استقر عليه الرأي في عصره إلى أن الألفاظ التي يقال إنها غير عربية هي في الواقع ألفاظ عربية، وأن القائلين بغير ذلك جهلوا هذه الألفاظ أساساً فتوهموا أنها ليست عربية. ويطرح الشافعي في هذا السياق فكرة اتساع اللسان العربي اتساعاً يجعل من المستحيل الإحاطة به، إلا للأنبياء. يقول:

ولعل من قال: إن في القرآن غير لسان العرب وقبل ذلك منه، ذهب إلى أن من القرآن خاصاً يجهل بعضه بعض العرب. ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا يعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه. والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، لا تعلم رجلاً جمع السنن كلها فلم يذهب منها عليه شيء^(١).

وإذا كانت اللغة العربية على مثل هذا الاتساع الذي لا يمكن لإنسان استيعابه - إلا أن يكون نبياً - فإن مهمة تفسير القرآن تصبح مهمة عسيرة، طالما أن القرآن بمثابة صورة مصغرة جامعة للغة العربية على مستوى المفردات وعلى مستوى التراكيب أيضاً. وإذا كان الشافعي لم يستطع أن يدرك ما في تصوره للغة العربية من تناقض يؤدي إلى استحالة عملية التفسير، فما ذلك إلا لأنه كان

(١) الشافعي (محمد بن إدريس): الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص: ٤٢.

يدافع عن نقاء اللغة العربية - وعن العروبة من ثم - من خلال انكاره لوجود الدخيل في القرآن. وعلاقة المشابهة التي يعقدها الشافعي في النص السابق بين العلم باللغة والعلم بالسنن علاقة لا تخلو من دلالة تكشف عن طبيعة المشكلة الذي يحاول الشافعي حله. فإذا كان تفسير القرآن في ظل تصوره المشار إليه للغة يبدو صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، فإن السنة - التي لا يمكن لأحد استيعابها وحده أيضاً - تقلل إلى حد كبير من تلك الصعوبة، وتجعل المستحيل ممكناً. وهكذا تصبح السنة بمثابة لغة ثانوية، تساعد في إطار اللغة العامة - اللسان العربي - على إمكان فهم النص القرآني، وتتأسس من ثم مشروعيتها لا في كشف دلالة القرآن فحسب، بل في تشكيل الدلالة أيضاً.

ومن اللافت للانتباه أن الموقف الذي اتخذته الشافعي من مشكل وجود الأجنبي في القرآن وفي اللغة موقف وسطي تلفيقي يقع بين طرفين: يذهب أحدهما إلى وجود ما كان في الأصل أجنبياً من الألفاظ في القرآن، وهذا هو اتجاه كثير من مفسري التابعين وعلى رأسهم عبدالله بن عباس الذي عاصر النبي ودعا له بالفقه في الدين وبعلم التأويل^(٢). والاتجاه الثاني ينكر إنكاراً تاماً وجود ذلك في القرآن، لا على طريقة الشافعي، بل على أساس أن وجود الأجنبي يتناقض مع وصف النص لنفسه بأنه عربي، وبأنه بلسان عربي مبين. أما طريقة الشافعي الوسطية التلفيقية فتذهب إلى أن هذه الألفاظ محل الخلاف هي من الألفاظ التي تتفق فيها لغات وألسنة مختلفة، دون أن تكون قد انتقلت من لسان أمة إلى لسان أمة أخرى. وتبدو التلفيقية واضحة في محاولة التوسط بين الاتجاهين على غير أساس، وهي بذلك وسطية تختلف عن الوسطية التوفيقية الحقة، التي تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها. وهذه الطريقة الأخيرة هي التي يعبر عنها أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) حيث يقول:

إن هذه الحروف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء (= يعني المفسرين)

(٢) الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ط ٤، ١٩٦٩ م، الجزء الأول، ص: ١٣ - ١٤.

إلا أنها سقطت إلى العرب فأعربتها، وحولتها من ألفاظ العجم إلى ألفاظها، فصارت عربية. ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال عجمية فهو صادق^(٣).

لكن مشكل لغة القرآن يتجاوز ارتباطه باللغة العربية النقية الخالصة من أية تأثيرات أجنبية أو كلمات دخيلة، أي يتجاوز «اللسان العربي» إلى تحديد اللغة أو اللغات التي نزل بها القرآن من بين لغات اللسان العربي العديدة. وطبقاً لحديث متواتر مشهور، فقد نزل القرآن على «سبعة أحرف» طال النقاش والجدل حولها، وحول طبيعتها. وقد انتهى الطبري - بعد مناقشة مستفيضة للآراء والمرويات الكثيرة في الموضوع - إلى أن الحروف السبع ليست إلا لغات (لهجات) سبع من اللسان العربي حددها بأن خمسة منها من لسان العجز من هوازن: سعد بن بكر، وجشم بن بكر، ونصر بن معاوية، وثقيف، واللغتان الأخريان لغتا قريش وخزاعة^(٤). وإذا كان القرآن الموجود بين أيدينا اليوم يخلو من سمات ومظاهر التعدد اللغوي المشار إليه في حديث الأحرف السبعة، فما ذلك - فيما يقرر الطبري - إلا لأن الأمة:

أمرت بحفظ القرآن، وخيرت في قراءته وحفظه بأي تلك الأحرف شاءت... فرأت - لعلّة من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد - قراءته بحرف واحد، ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية^(٥).

ومعلوم أن الحرف أو اللغة التي ثبتت القراءة عليها هي لغة قريش، وذلك

(٣) السيد يعقوب بكر: نصوص في فقه اللغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧١ م، الجزء الثاني، ص: ٣٣.

(٤) الطبري: المصدر السابق، ص: ٦٦ - ٦٧. وانظر أيضاً: السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين): الاتقان في علوم القرآن، مطبعة الباب الحلبي، القاهرة، ط ٣، ١٣٧٠ هـ - ١٩٥٢ م، الجزء الأول، النوع السادس عشر، ص: ٦١ - ٦٧.

(٥) الطبري: المصدر السابق، ص: ٥٨ - ٥٩.

بناءً على التعليمات التي أصدرها الخليفة الثالث عثمان بن عفان إلى أعضاء اللجنة التي كوّنها لتثبيت القراءة، بعد الخلافات التي تواترت أنبأؤها في قراءة النص، والتي وصلت إلى حد التكفير المتبادل^(٦).

لم يتعرض الشافعي - فيما قرأنا له - لمسألة الأحرف السبعة، ويبدو أن السبب وراء ذلك أن الخلاف حولها كان قد حسم على النحو الذي صاغه الطبري^(٧). هذا بالإضافة إلى أن النص كان قد ثبتت قراءته بلسان قريش، الأمر الذي يسوغ لنا افتراض أن دفاع الشافعي عن نقاء لغة القرآن من الأجنبي الدخيل لم يكن دفاعاً عن اللسان العربي كله فحسب، بل كان بالإضافة إلى ذلك دفاعاً عن نقاء لغة قريش وتأكيدها لسيادتها وهيمنتها على لغات اللسان العربي. والحقيقة أن هذا الموقف لا يخلو من «انحياز أيديولوجي» للقرشية التي أطلت برأسها أول ما أطلت - بعد نزول الوحي - في الخلاف حول قيادة الأمة في اجتماع السقيفة. ولا نغالي إذا قلنا إن تثبيت قراءة النص - الذي نزل متعديداً - في قراءة قريش كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجي للإسلام لتتقيد السيادة القرشية. وفيما يتصل بمذهب الشافعي فإنه لا يتركنا للتخمين، بل يعبر عن انحيازه للقرشية بطرائق متعددة: فهو أولاً يحتفي احتفاءً خاصاً بالروايات التي تؤكد فضل قريش على الناس كافة^(٨)، وهو ثانياً لا يكتفي بالاتفاق مع جمهور علماء أهل السنة بحصر الخلافة في قريش دون غيرها من القبائل العربية، بل يذهب - فيما يروي عنه تلاميذه - إلى أن الإمامة قد تحيى من غير بيعة إن كان ثمة ضرورة، وأن كل قرشي علا الخلافة بالسيف واجتمع عليه الناس فهو خليفة، فالعبرة عنده في الخلافة أمران: كون المتصدي لها قرشياً، واجتماع الناس عليه سواء أكان الاجتماع سابقاً على إقامته خليفة كما في حال

(٦) السيوطي: المصدر السابق، النوع السابع عشر، ص: ٧٨ - ٧٩.

(٧) تعرض الشافعي لحديث الأحرف السبعة عرضاً، وذلك في سياق حديثه عن جواز اختلاف اللفظ مع عدم إحالة المعنى في الأحاديث النبوية، الأمر الذي يعني فهمه للأحرف السبعة بأنها لغات في اللسان العربي، لما قال الطبري. انظر: الرسالة، ص: ٢٧٤.

(٨) انظر: مسند الشافعي، على هامش كتاب «الأم»، دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ، الجزء السادس، ص: ٢٢٦ - ٢٢٧.

البيعة، أم كان الاجتماع تالياً لاستيلائه على السلطة بقوة السيف وغلبة الشوكة^(٩).

لكن أهم صور التعبير عن انحياز الشافعي للقرشية أنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع العباسيين مختاراً راضياً، خاصة بعد وفاة أستاذه الإمام مالك بن أنس (١٧٩ هـ) الذي كان له من الأمويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه^(١٠). وموقف الإمام أبي حنيفة (١٥٠ هـ) الراض الرافض لأدنى صور التعاون معهم - رغم سجنه وتعذيبه - يكشف إلى أي حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين إلا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر^(١١). سعى الشافعي على عكس سلفه أبي حنيفة وأستاذه مالك إلى العمل مع الأمويين، فانتهاز فرصة قدوم والي اليمن إلى الحجاز وجعل بعض القرشيين يتوسطون له عنده ليلحقه بعمل، فأخذه الوالي معه وولاه عملاً بنجران^(١٢). وإذا كان موقف مالك وأبي حنيفة من النظام العباسي لم يختلف كثيراً عن موقفهم من الأمويين، فإن الشافعي كره منهم تخليهم عن «العروبة» - التي كانت سمة بارزة للنظام الأموي - واستنادهم إلى «الفارسية»، الأمر الذي يبرز لنا النزوع العصبي عند الإمام، ويفسر لنا الدفاع السابق عن نقاء النص - ونقاء اللسان العربي من ثم - من آفة الدخيل الوافد من الألفاظ. وما له دلالة في هذا الصدد أن رحيل الشافعي إلى مصر تلى استيلاء المأمون على السلطة بعد صراعه الدامي مع أخيه الأمين، وهو الصراع الذي وجدت فيه الشعبية الثقافية والفكرية تعبيرها العسكري. تولى المأمون السلطة سنة ١٩٨ هـ، ورحل الشافعي إلى مصر سنة ١٩٩ هـ. وكان اختيار

(٩) نقلاً عن أبي زهرة (محمد): الشافعي، حياته وعصره - آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ط ٢، ص: ١٢١.

(١٠) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٩، ١٩٧٩، الجزء الثاني، ص: ١٨٣ - ١٨٤، ٢٠٧ - ٢٠٨.

(١١) انظر: أبو زهرة: أبو حنيفة، حياته وعصره، وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٧ م ص: ٣٤ - ٣٥.

(١٢) انظر: أبو زهرة: الشافعي، ص: ٢٠.

مصر بالذات لأن واليها في ذلك الوقت كان قرشياً هاشمياً^(١٣).

وإذا كان الفقهاء ورجال الحديث ينفرون عادة من المتكلمين - ومن المعتزلة بصفة خاصة - فإن كراهية الشافعي لهم تكتسب في السياق المشار إليه أبعاداً تتجاوز مجرد النفور من الطريقة أو المنهج. وإذا كان الإمام مالك على سبيل المثال قد اكتفى بعدم قبول مروياتهم فإن الشافعي لم يكن يكفيه بالإضافة إلى ذلك النهي عن الاشتغال بعلم الكلام، بل قال:

حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل منكسين، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام... روى الربيع عنه أنه قال: لو أن رجلاً أوصى بكتبه من العلم، وفيها كتب الكلام لم تدخل كتب الكلام في تلك الوصية^(١٤).

ومن الطبيعي وقد أخرج الشافعي كتب علم الكلام من نطاق العلم، الذي حصره في العلم بالكتاب والسنة، أن يتضاعف نفوره من النظام العباسي، ومن المأمون خاصة الذي تبنى المذهب الاعتزالي وحاول أن يفرضه على العلماء، ويجعله مذهباً للدولة. وهكذا تتداخل العروبة بالقرشية وتتوحد كلتاهما بالمذهب الفكري المحافظ الذي يرفض العقلانية وينفر من التفكير المنطقي الاعتزالي.

وقد أدى تأكيد الشافعي للعروبة النقية الخالصة للقرآن إلى نتائج لا تخلو من دلالة في آرائه الفقهية التفصيلية، إذ يصر الشافعي على أن قراءة السورة الأولى من القرآن - الفاتحة أو أم الكتاب - شرط ضروري لصحة الصلاة. ويتجاهل الشافعي هنا موقف المسلمين من غير العرب والذين لم يتعلموا العربية بعد، ويعجزون عن قراءة الفاتحة بالصورة التي يشترطها الشافعي. والحقيقة أن موقف الشافعي لا يفهم إلا إذا وضع في سياق الصراع الفكري على مستوى

(١٣) انظر: المرجع السابق، ص: ٢٦ - ٢٧.

(١٤) الرازي: مناقب الشافعي، نقلاً عن أبي زهرة: الشافعي، ص: ١١٨.

علم الفقه بينه وبين فقه الإمام أبي حنيفة. وعلى عكس الشافعي العربي الأرومة القرشي الانتفاء كان أبو حنيفة من أصول فارسية، وعلى عكس نفور الشافعي من علم الكلام ومن المشتغلين به، كان لأبي حنيفة باع في ذلك العلم، بل ساهم فيه برسالة «الفقه الأكبر» وللتسمية دلالتها بصرف النظر عن الآراء والمواقف التفصيلية التي كان يتبناها. ولقد ذهب أبو حنيفة إلى جواز قراءة الفاتحة باللغة الفارسية في الصلاة لمن لا يقدر على قراءتها بالعربية، بل ذهب إلى أن القراءة بالفارسية - أو غيرها من اللغات بالطبع - يجعل الصلاة صحيحة، سواء كان المصلي عاجزاً عن القراءة بالعربية أم كان غير عاجز، وإن كانت القراءة في الحالة الثانية مكروهة فحسب^(١٥). في مقابل هذا الموقف يبدو تشدد الشافعي في اشتراطه مجموعة من الشروط لصحة القراءة - ولمشروعية الصلاة من ثم - بالإضافة إلى ضرورة القراءة بالعربية، فلا بد من البسملة، ولا بد من تتابع الآيات وفقاً لترتيبها. ولونسي المصلي أو سها فلم يبدأ قراءته بالبسملة، أو أتى بآية قبل آية، فإن الصلاة تكون باطلة ما لم يبدأ القراءة من جديد بداية من البسملة. ولو أعاد ما نسيه دون مراعاة الترتيب بطلت الصلاة:

وإن أغفل أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، وقرأ من الحمد لله رب العالمين حتى يختم السورة، كان عليه أن يعود فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى يأتي على السورة... ولا يجزيه أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم بعد قراءة الحمد لله رب العالمين، ولا بين ظهرانيها حتى يعود فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم يتبدىء أم القرآن فيكون قد وضع كل حرف في موضعه. وكذلك لو أغفل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قال مالك يوم الدين حتى يأتي على آخر السورة، وعاد فقال الحمد لله رب العالمين حتى يأتي على آخر السورة. وكذلك لو أغفل الحمد فقط، فقال لله رب العالمين عاد فقرأ الحمد وما بعدها، لا يجزيه

(١٥) أبوزهرة: أبو حنيفة، ص: ٢٤١.

غيره حتى يأتي بها كما أنزلت. ولو أجزت له أن يقدم منها شيئاً عن موضعه أو يؤخره ناسياً أجزت له إذا نسي أن يقرأ آخر آية منها ثم التي تليها قبلها ثم التي تليها، حتى يجعل بسم الله الرحمن الرحيم آخرها. ولكن لا يجزي عنه حتى يأتي بها بكاملها كما أنزلت^(١٦).

هذا الحرص من جانب الشافعي - والذي يصل إلى التشدد وتكليف ما لا يطاق بالنسبة لغير العربي - يبدو على السطح خلافاً فقهياً في الفروع دون الأصول، لكنه يشير بطريقة دلالية إلى مستوى أعمق من الخلاف الأيديولوجي بين نهجين في التعامل مع النص ومع الواقع في الوقت نفسه. ويبدو الخلاف حول طبيعة النص هو المحرك الباطني للخلاف الفقهي حول القراءة في الصلاة بغير العربية. إنه خلاف حول «هوية» النص القرآني، هل هي المعنى وحده أم المعنى متلبساً بالألفاظ، وعلى صحة الافتراض الأول يمكن للترجمة أن تحل محل الأصل وتجزئ عنه، وهو فيما يبدو الموقف الضمني الذي ينطلق منه أبو حنيفة. أما الموقف الذي ينطلق منه الشافعي ويدود عنه فهو التلازم بين اللفظ والمعنى، واعتبار العربية - بكل ما يلتبس بها من أيديولوجيا حللناها فيما سبق - جزءاً جوهرياً في بنية النص، لكنها ليست العربية المتعددة اللهجات، بل العربية التي اختصرت في القرشية.

٢ - الدلالة بين العموم والخصوص

كان من الطبيعي أن يكون للخلاف الشافعي/الحنفي حول بنية النص تأثيره على تصور كل منهما للكيفية التي يمكن بها استخراج الدلالة. ويبدأ الشافعي حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء^(١٧). وتكمن خطورة هذا

(١٦) الأم، سبق ذكره، الجزء الأول، ص: ٩٤.

(١٧) انظر: الرسالة، سبق ذكره، ص: ٢٠. وانظر أيضاً: كتاب إبطال الاستحسان، ضمن كتاب

«الأم»، الجزء السابع، ص: ٢٧١.

المبدأ في أنه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله. وهو المبدأ الذي حوّل العقل العربي إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه، سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن هذا المبدأ لم يؤسسه الشافعي للمرة الأولى، أو لم يكن أول مؤسسه، كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين، والأحرى القول إن الشافعي اعتمد على استقراره وإن بشكل ضمني في بنية الثقافة، ثم أعطاه صياغته النهائية الحاسمة التي كفلت له السيطرة والسيادة.

تشير الشواهد التاريخية إلى أن الخوارج كانوا أول من رفع مبدأ الاحتكام إلى كتاب الله بما يعنيه من تضمن لمبدأ احتواء القرآن على حلول لكل المشكلات وإجابات لكل الأسئلة. لكن القراءة المتأنية للشواهد تكشف أن المبدأ كان من طرح الأمويين في موقعة «صفين» إذ رفعوا المصاحف على أسنة السيوف حين أوشك جيش عليّ على الانتصار عليهم. وحين انتهى أمر التحكيم إلى ما انتهى إليه من تحكيم الرجال لم يدرك الخوارج حقيقة الخدعة الايديولوجية، وظلوا يتمسكون بالمبدأ حتى بعد أن كشف لهم عليّ أن «الكتاب لا ينطق وإنما ينطق به الرجال»^(١٨). وقبل ذلك كان المسلمون يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التي يكون الكتاب إطارها المرجعي، وبين مجالات الحياة التي تكون التجربة والخبرة هما إطارها المرجعي، وهو ما تجلّى في مبدأ «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». والشافعي حين يؤسس المبدأ تأسيساً عقلانياً يبدو وكأنه يؤسس بالعقل «إلغاء العقل»، وهو أمر سينكشف في الفقرات القادمة خاصة حين نناقش موقف الشافعي من مبدأ «الاستحسان» الذي احتفى به أبو حنيفة، ومن مبدأ «المصالح المرسلة» الذي وضع أساسه مالك بن أنس أستاذ الشافعي وشيخه. إن احتواء الكتاب على حلول لكل مشكلات الماضي والحاضر

(١٨) انظر: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٩ م، الجزء الخامس، ص: ٤٨ - ٤٩.

والمستقبل يتأسس من منظور الشافعي على عروبة الكتاب، أي على اللسان العربي الذي نزل به، والذي يبلغ من الاتساع الدلالي مدى يجعل الإحاطة به مستحيلة إلا لمن كان نبياً، كما سبقت الإشارة. وهذا الترابط والتلازم بين «شمولية الكتاب للحقائق» كافة، وبين «اتساع» اللسان العربي، يجعل من تفسير الكتاب وفهمه مهمة شاقة لا يمكن أن ينهض بها إلا عربي بالسليقة والجنس لأن من سوى العربي لا يصل إلى مستوى العربي مهما تعمق في اكتساب اللغة وتعلمها:

وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره: لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها. ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها^(١٩).

هكذا ترتبط دلالة الكتاب، أو طريقته في إنتاج الدلالة، ربطاً وثيقاً بطرائق الدلالة في اللسان العربي عامة، وفي لغة قريش بشكل خاص. ويتجاهل هذا الربط بينهما الآليات الخاصة التي أبدعها النص وأضافها إلى اللسان العربي، فأغناها وأثراها:

فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاماً ظاهراً يراد به الخاص. وظاهراً يعرف من سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكتاب أو وسطه أو آخره.

وتبتدىء الشيء من كلامها يبين أول لفظه فيه عن آخره. وتبتدىء الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله.

(١٩) الرسالة، ص: ٥٠.

وتكلم بالشيء تعرّفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرّف بالإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها. وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة^(٢٠).

في هذا النص تتحدد الطرائق الدلالية للغة وللقرآن على النحو التالي:

١ - العام من الألفاظ الذي يبقى في إطار دلالته على العام داخل التركيب أو السياق. والأمثلة والنماذج التي يستشهد بها الشافعي على ذلك النمط لا تخلو من دلالة أيديولوجية، ومنها الآية: ﴿الله خالق كل شيء﴾، وقد وردت في عدة سور من القرآن، وهي آية خلافية من حيث دلالة لفظ «كل» فيها على العموم^(٢١). والشافعي حين يستشهد بها في الدلالة على العام الباقي على عمومته يحدد بشكل غير مباشر انتماء الأيديولوجي في صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الإرادة الإنسانية، ولفعالية الإنسان في اختيار أفعاله^(٢٢).

٢ - النمط الثاني هو العام الظاهر الذي يدخله تخصيص جزئي لا يلغي عمومته. ومن هذا النمط دلالة الآية ١٢٠ من سورة التوبة: ﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه﴾:

وهذا في معنى الآية قبلها، وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال وليس لأحد أن يرغب بنفسه عن النبي: أطاق الجهاد أو لم يطقه. ففي هذه الآية الخصوص والعموم^(٢٣).

(٢٠) المصدر السابق، ص: ٥١ - ٥٢. وانظر أيضاً: كتاب «جماع العلم»، ضمن «الأم»، الجزء السابع، ص: ٢٥٣.

(٢١) انظر في الخلاف حول تأويل الآية: كتابنا: الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣ م، ص: ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٢٢) انظر: الرسالة، ص: ٥٣. وانظر أيضاً: جماع العلم، سبق ذكره، الجزء السابع، ص: ٢٥٣.

(٢٣) الرسالة، ص: ٥٥.

٣ - النمط الثالث هو العام الظاهر، لكن دلالاته هي الخصوص على غير ظاهره. والشاهد الواضح لهذا النمط من الدلالة الآية ١٧٣ من سورة آل عمران: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم، فزادوهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾:

فإذا كان من مع رسول الله ناس غير من مع من جمع لهم من الناس وكان المخبرون لهم ناس غير من جمع لهم وغير من معه ممن جمع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناساً - فالدلالة بينة مما وصفت من أنه إنما جمع لهم بعض من الناس دون بعض. والعلم يحيط أن لم يجمع لهم الناس كلهم، ولم يخبرهم الناس كلهم، ولم يكونوا هم الناس كلهم^(٢٤) (التأكيد لنا).

لكن دلالة العام على الخاص لا تكون دائماً على المستوى نفسه من الوضوح و«البيان» الذي يكشف عنه المثال السابق، بل تتدرج مستويات دلالة العام على الخاص من الوضوح المرتبط بكثرة الدلالات إلى الغموض الذي لا يكشفه إلا العربي، مروراً بدرجة بين الوضوح التام والغموض التام بالنسبة لغير العربي فقط. والنموذج الذي يقدمه الشافعي لدرجة ما بين الوضوح والغموض هو الآية ٧٣ من سورة الحج: ﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له، إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له، وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب﴾:

فمخرج اللفظ عام على الناس كلهم. وبين عند أهل العلم بلسان العرب منهم أنه إنما يراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض، لأنه لا يخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله إلهاً، تعالى عما يقولون علواً كبيراً، لأن فيهم المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير المغلوبين ممن لا يدعو معه إلهاً... وهذا في معنى الآية قبلها عند

(٢٤) المصدر السابق، ص: ٥٩.

أهل العلم باللسان، والآية قبلها أوضح عند غير أهل العلم،
لكثرة الدلالات فيها^(٢٥).

ليس الغموض والوضوح إذن في دلالة العموم على الخصوص مرتبطاً بطبيعة التركيب أو السياق، بل هو مرتبط أساساً - عند الشافعي - بطبيعة المتلقي، أو بالأحرى بجنسيته وأصوله العرقية، فإذا كان عربياً عالماً باللسان فالواضح والغامض لديه سيان، بل يختفي في حقه الفارق بينهما. هذا ما يقره الشافعي بوضوح وهو يناقش النموذج الثالث الدال على الغامض الذي لا يعرفه إلا العربي، وهو الآية ١٩٩ من سورة البقرة: ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾:

فالعلم يحيط - إن شاء الله - أن الناس كلهم لم يحضروا عرفة في زمان رسول الله، ورسول الله المخاطب بهذا ومن معه، ولكن صحيحاً من كلام العرب أن يقال: (أفيضوا من حيث أفاض الناس) يعني بعض الناس.

وهذه الآية في معنى الآيتين قبلها، وهي عند العرب سواء. والآية الأولى أوضح عند من يجهل لسان العرب من الثانية، والثانية أوضح عندهم من الثالثة وليس يختلف عند العرب ووضوح هذه الآيات معاً، لأن أقل البيان عندها كاف من أكثره، وإنما يريد السامع فهم قول القائل فأقل ما يفهمه به كاف عنده^(٢٦).

يتبين مما سبق أن الشافعي وهو يؤسس عروبة الكتاب بالمعنى والدلالات السابقة كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعبي الفكري والثقافي. من هنا نفهم ما انتهى إليه من تحديد لأنماط الدلالة يعتمد على تصنيف المتلقين لا على رصد آليات إنتاج الدلالة في بنية النص ذاتها. والحقيقة أن التركيز على دلالة العام والخاص - دون إهمال الأنماط الدلالية

(٢٥) السابق، ص: ٦٠.

(٢٦) السابق، ص: ٦١.

الأخرى التي أسهب معاصروه في محاولة ضبطها وتحديدتها - لا يخلو من دلالة في محاولة الشافعي ربط النص الثانوي - السنة النبوية - بالنص الأساسي - القرآن - كما سيأتي فيما بعد. وحين يتعرض الشافعي لأنماط الدلالة الأخرى يستخدم مفردات «الظاهر» و«الباطن»، جنباً إلى جنب مع مصطلحات العموم والخصوص.

٤ - النمط الرابع من أنماط الدلالة هو الظاهر الذي يعرف من سياقه أنه يراد به غير ظاهره. والأمثلة التي يقدمها الشافعي لهذا النمط تكاد تقتصر على ظاهرة الحذف، خاصة حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو ما يعرف بـ «مجاز الحذف» الظاهرة التي اهتم برصدها لغويان معاصران للشافعي: أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢٠٧ هـ) في كتابه «مجاز القرآن» وأبو زكريا الفراء (٢٠٩ هـ) في كتابه «معاني القرآن»^(٢٧). ومن الجدير بالذكر أن الكتابين المشار إليهما قد ألفا أساساً لشرح ما استغلق فهمه من أساليب القرآن وطرائقه الدلالية على غير العرب. لذلك سيطر على الكتابين طابع الشرح التبسيطي من جهة، والدفاع عن «معقوليته» برده إلى طريقة العرب - أساليب العربية - من جهة أخرى^(٢٨). وهذا يؤكد ما نذهب إليه من أن الشافعي يعتمد موقفاً أيديولوجياً خاصاً في خضم صراع فكري شعوبي انحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما انحاز كثير من معاصريه، بل إلى «القرشية» تحديداً.

٥ - النمط الخامس هو ما عبر عنه الشافعي في النص الذي سبق أن أوردناه بقوله: «وتكلم (= العرب) بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف بالإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها». والمقصد بهذا النمط أساليب «الاستعارة» و«الكناية»، وكل ما يعتمد على التجاوز الدلالي، أو الإشارة فيما يعبر الشافعي. وهذا النمط

(٢٧) انظر: الرسالة، ص: ٦٢ - ٦٤.

(٢٨) انظر تحليلنا لهذين الكتابين: الاتجاه العقلي في التفسير، سبق ذكره، ص: ٩٩ - ١١٠،

من الدلالة من أعلى الأنماط لأن العلم به مقصور على «أهل العلم» دون «أهل الجهالة».

٦، ٧ - يبقى النمطان الأخيران من أنماط الدلالة، وهما يتعلقان بدلالة الألفاظ المفردة، مثل «الترادف»، وهو أن تسمي العرب: «الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة»، ومثل «الاشتراك» وهو أن تسمي العرب «بالاسم الواحد المعاني الكثيرة». ولم يتعرض الشافعي لهذين النمطين ولا للنمط السابق - التجاوز الدلالي - بالشرح أو بإعطاء الأمثلة، معتمداً - ربما - على الاكتفاء بشرح معاصريه من اللغويين والبلاغيين.

٣ - الدلالة بين الوضوح والغموض

إذا كان الشافعي قد ركز جل اهتمامه على ثنائه العموم والخصوص في دلالة الكتاب، مع عدم إهمال الإشارة إلى أنماط الدلالة الأخرى، فإن ذلك يرجع أساساً إلى طبيعة المدخل الفقهي الباحث عن مدى شمول الأحكام للأفراد التي يحصرها لفظ العموم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان هدف تأسيس «السنة» نصاً ثانياً، لا يقل من حيث مشروعيته الدلالية عن النص الأول، دافعاً ضمناً لإعطاء ثنائية العموم والخصوص مركز الصدارة في بحثه الدلالي. إن العموم في اللغة جزء جوهري في بنيتها، بدونها لا تستطيع أداء وظيفتها الرمزية في الإشارة إلى المفاهيم والتصورات في سياق ثقافي محدد. لكن هذا العموم لا يكاد يفصل عن التخصيص الذي يحدده سياق الحدث اللغوي وملابسات الخطاب، الداخلية أو الخارجية. ولعل هذا ما جعل الشافعي يذهب إلى أن دلالة العام على العموم دلالة «ظنية لا قطعية»، حتى في حالة عدم وجود مخصص، وهو في ذلك يختلف مع الأحناف الذين يذهبون إلى أنها دلالة قطعية. ويستند الشافعي في موقفه هذا إلى أن: «احتمال التخصيص قوي، إذ العام الخالي من التخصيص نادر»، وروى عن ابن عباس أنه قال: «ما من عام إلا ومخصص»^(٢٩). وإذا كنا سنناقش دلالة هذا الخلاف عند حديثنا عن دلالة

(٢٩) انظر: أبوزهرة: الشافعي، سبق ذكره، ص: ١٧٧ - ١٧٨.

السنة، فإننا نكتفي في سياقنا الحالي بتأكيد أن دلالة العموم على العام تدخل دائرة «المجمل» أي الغامض الذي يحتاج إلى تفسير، وإن كان الشافعي لم يستخدم إلا مصطلح «الظني» وهو مصطلح يستخدم عادة مقابلاً لمصطلح «القطعي»، وهما يشيران إلى درجة التحمل في الرواية، أي درجة «الثبوت»، أكثر مما يشيران إلى غموض الدلالة أو وضوحها. لكن تتداخل مصطلحات الدلالة - الدراية - بمصطلحات التحمل - الرواية - لا يخلو بدوره من دلالة على طبيعة مشروع الشافعي، المشروع الهادف إلى تأسيس السنة «نصاً»، فهي التي تخصص عموم الكتاب وتحوله من «الظنية» إلى «القطعية» على مستوى الدلالة:

ولا يقال بخاص في كتاب الله ولا سنته إلا بدلالة فيهما أو في واحد منهما. ولا يقال بخاص حتى تكون الآية تحتمل أن يكون أريد بها ذلك الخاص، فأما ما لم تكن محتملة له فلا يقال فيها بما لم تحتمل الآية^(٣٠).

وإذا كان العام ظني الدلالة فمعنى ذلك أنه أدخل في دائرة الغموض من «النص»، ومن «المحكم» في دلالة الكتاب. و«النص» و«المحكم» أو «المجمل» مستويان دلاليان لا يحتاج أولهما إلى التفسير، «ويستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل»، ويحتاج الثاني منهما إلى الشرح والبيان الذي تقدمه السنة. وإذا أضفنا إلى ذلك دور السنة في تخصيص العام أمكن لنا أن نقول إن السنة تتداخل في دلالة الكتاب من جانبيين: تفصيل المحكم وتخصيص العام:

فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، مما تعبدهم به، لما مضى من حكمه، جل ثناؤه، من وجوه:

فمنها: ما أبانه لخلقه نصاً. مثل جل فرائضه، في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبين لهم

(٣٠) الرسالة، ص: ٢٠٧.

كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصاً ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه: مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه.

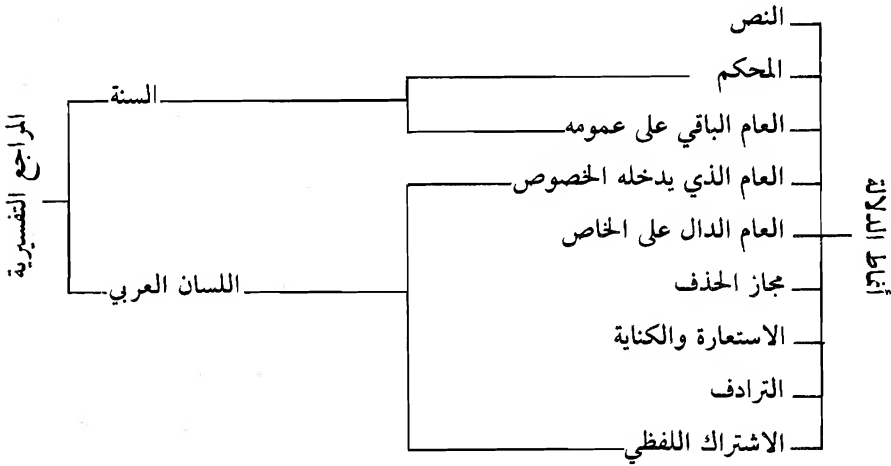
ومنه: ما سن رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسول الله ﷺ والانتهاه إلى حكمه. فمن قبل عن رسول الله بفرض الله قبل.

ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم^(٣١).

وإذا استبعدنا مجال الاجتهاد - مؤقتاً - من مجال تحليلنا، فإننا يمكن أن نحدد أنماط الدلالة من حيث مستوى الوضوح والغموض على النحو التالي: النص، ثم المحكم أو المجمل، ثم العام، وتتدخل السنة لكشف دلالة المحكم، أو بالأحرى للتفصيل، كما تتدخل لتخصيص العام. ومعنى ذلك أن الكتاب لا يستقل دلاليًا إلا في «النص» المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل. وإذا تساءلنا أين نضع أنماط الدلالة التي حللناها في الفقرة السابقة - دلالة العموم والخصوص - في سياق مستويات الوضوح والغموض لا نجد عند الشافعي إجابة مباشرة. لكن إشارات المتكررة لوضوحها بالنسبة إلى أهل العلم وغموضها بالنسبة إلى أهل الجهل، يسمح لنا بأن نضعه في الغامض، لكنه الغامض الذي يجد إطاره التفسيري في «اللسان العربي». وهكذا تحتاج دلالات الكتاب إما إلى «السنة» وإما إلى «اللسان العربي» لتفسيرها وتأويلها، ويبقى مجال «النص» هو المجال الوحيد «الذي لا يعذر أحد بجهالته» فيما يروي عن ابن عباس^(٣٢). وهكذا نستطيع أن نرتب الدلالات في علاقاتها بأطرها التفسيرية على النحو التالي:

(٣١) المصدر السابق، ص: ٢١ - ٢٢.

(٣٢) الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٩٧٢ م، الجزء الثاني، ص: ١٦٥ - ١٦٦.



ثانياً: السنة

١ - الكتاب مصدر مشروع السنة

من الواضح أن السنة في عصر الشافعي كانت في حاجة إلى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع. وليس الأمر أمر الدفاع عن السنة ضد «أهل الرأي»، فلم يكن الخلاف بينهم وبين «أهل الحديث» خلافاً حول مشروعية السنة، لكنه كان في الأساس خلافاً حول الثقة في بعض أنواع الأحاديث، خاصة بعد استثناء ظاهرة الوضع لأسباب عديدة معروفة. كان هناك من يرى أن في القرآن كفاية وغنية عن أحاديث وسنن يصعب التعرف على مدى صدقها ونسبتها إلى الوحي، وكان يرى دلالة الكتاب حاکمة على المرويات. وكان هؤلاء فيما يبدو يعتمدون على مرويات تؤكد موقفهم، بالإضافة إلى مواقف بعض الصحابة من مرويات لم يأخذوا بها لتعارضها مع دلالة بعض نصوص القرآن^(٣٣). لذلك نجد الشافعي يحرص كما سبق لنا القول لا على

(٣٣) انظر: أبو زهرة: أبو حنيفة، سبق ذكره، ص: ٢٥٦ - ٢٥٧، ٢٨٨ - ٢٨٩. وانظر أيضاً أحمد أمين: فجر الإسلام، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط ١٣، ١٩٨٢ م، ص: ٢٤٢ - ٢٤٤.

جعلها شارحة ومفسرة للكتاب فحسب، بل على إدماجها في أنماط الدلالة وإدخالها جزءاً جوهرياً في بنية النص القرآني. وهكذا تتعلق السنة بالكتاب من ثلاثة أوجه: الأول التشابه الدلالي، وهو تشابه يعتمد على تكرار السنة للخطاب القرآني. الثاني علاقة التفسير والبيان، كما في تخصيص العام وتفصيل المجل. والتعلق الثالث انفرادها بالتشريع بوصفها نصاً مستقلاً، وإن كان يستمد حجتيه النصية من دوال في الكتاب نفسه:

وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما: نص كتاب فاتبعه رسول الله كما أنزل الله. والآخر جملة بين رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها: عاماً أو خاصاً وكيف أراد أن يأتي به العباد. وكلاهما اتبع فيه كتاب الله. . . . فلم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سنن النبي من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا على وجهين.

والوجهان يجتمعان ويتفرعان: أحدهما: ما أنزل الله فيه نص كتاب، فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب. والآخر: مما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبين عن الله معنى ما أراد. وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما.

والوجه الثالث: ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب. فمنهم من قال: جعل الله له، بما افترض من طاعته، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه -: أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب. ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها، على أصل جملة فروض الصلاة، وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع، لأن الله قال ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ «النساء، ٢٩» وقال: ﴿وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ «البقرة، ٢٧٥» فما أحل وحرّم فإنما بين فيه عن الله، كما بين الصلاة.

ومنهم من قال: بل جاءته به رسالة الله، فأثبتت سنته بفرض الله.

ومنهم من قال: ألقى في روعه كل ما سن، وسنته الحكمة: الذي ألقى في روعه، فكان ما ألقى في روعه سنته^(٣٤).

وإذا كان الوجهان الأولان ليسا محل خلاف، فإن الوجه الثالث محل الخلاف - وهو استقلال السنة بالتشريع - يكشف عن طبيعة الموقف الذي أهمل عليه تراب النسيان في ثقافتنا وفكرنا الديني. وطبقاً لهذا الموقف ليست السنة مصدراً للتشريع وليست وحياً، بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب. وحتى مع التسليم بحجية السنة، فإنها لا تستقل بالتشريع، ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئاً لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة. ولا شك أن ذلك الموقف يختلف إلى حد كبير عن الموقف الذي جعله الشافعي يسود، وهو اعتبار السنة «وحياً» من غط مغاير عن وحي الكتاب. إن وحي السنة هو «الإلقاء في الروع»، أي الوحي بالمعنى اللغوي الذي هو الإلهام، وليس بالمعنى الاصطلاحي، أي عن طريق وساطة الملك «جبريل»^(٣٥). وللشافعي يرجع الفضل في إيجاد الرابطة بين دلالاتي «الوحي» وذلك بتأويله للحكمة التي يرد ذكرها في القرآن كثيراً مصاحبة للكتاب:

كل ما سن رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا، من ذكر ما من الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة دليل على أن الحكمة سنة رسول الله^(٣٦).

وإذا كانت الحكمة هي السنة، فإن طاعة الرسول - المقترنة دائماً بطاعة الله في القرآن - تعني اتباع السنة^(٣٧). ولا يمكن الاعتراض على الشافعي بأن المقصود

(٣٤) الرسالة، ص: ٩١-٩٢. وانظر أيضاً: جماع العلم، الجزء السابع، ص: ٢٦٢.

(٣٥) راجع مناقشتنا لمفهوم الوحي في: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠ م، ص: ٣٥-٦٥.

(٣٦) الرسالة، ص: ٣٢.

(٣٧) انظر: جماع العلم، الجزء السابع، ٢٦٢. وانظر أيضاً: الرسالة، ص: ٣٣.

بطاعة الرسول طاعته فيما يبلغه من الوحي الإلهي، القرآن، لأنه قد جعل السنة وحياً من الله يتمتع بالقوة التشريعية والإلزام نفسها. ولا يمكن الاعتراض أيضاً بأن الفرق بين سنة الوحي وبين سنة العادات والتقاليد فرق غير واضح، خاصة مع اتساع مفهوم السنة ليشمل الأقوال والأفعال والمواقفات، إذ يلجأ الشافعي إلى فكرة «العصمة» التي يتمتع بها الأنبياء جميعاً ومحمد خاصة ليزيل مثل هذا الاعتراض^(٣٨).

هكذا يكاد الشافعي يتجاهل «بشرية» الرسول تجاهلاً شبه تام، وتكاد تختفي من نسقه الفكري «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، حتى أنه يجعل من مواضع النظام الاجتماعي السائد، والذي لم يقمه الإسلام، سنة واجبة الاتباع، يجري عليها القياس. فالشافعي يرى أن «العبد» لا يرث، وذلك قياساً على حديث يرويه منطوقه: «من باع عبداً وله مال (أي للعبد) فماله للبائع، إلا أن يشترطه المبتاع». وإدخال هذا القول في إطار سنة الوحي يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة، والتي تعتبر «الحرية» أصلاً، والعبودية أمراً طارئاً، والأقرب إلى الإسلام أن يكون للقول سياق خاص أفنى فيه الرسول برأيه بوصفه كان تاجراً يدرك شروط المعاملات وأعراف البيع والشراء المتفق عليها. لكن الشافعي يعتبر القول حديثاً ينتمي إلى مجال السنة/الوحي ويجري عليه القياس على النحو التالي:

فلما كان بيناً في سنة رسول الله أن العبد لا يملك مالاً، وأن ما ملك العبد فإنما يملكه سيده، وإن اسم المال له إنما هو إضافة إليه، لأنه في يديه، لا أنه مالك له، ولا يكون مالاً له وهو لا يملك نفسه، وهو مملوك يباع ويوهب ويورث، وكان الله إنما نقل ملك الموق إلى الأحياء، فملكوا ما كان الموق مالكين، وإن كان العبد أباً أو غيره ممن سميت لهم فريضة فكان لو أعطيها ملكها سيده عليه، لم يكن السيد بأبي الميت ولا وارثاً سميت له الفريضة: - فكنا لو

(٣٨) الرسالة، ص: ٨٤، ٨٦.

أعطينا العبد بأنه أب إنما أعطينا السيد الذي لا فريضة له، فورثنا غير من ورثه الله. فلم نورث عبداً لما وصفت ولا أحداً لم تجتمع فيه الحرية والإسلام والبراءة من القتل، حتى لا يكون قاتلاً^(٣٩).

وهذا موقف يخالف موقف أبي حنيفة الذي يرى الحرية في الإنسان هي الأصل والعبودية شيء طارئ لا يقاس على أحكامها شيء، لذلك يذهب إلى جواز الاستسعاء، أي جواز أن يسعى العبد لتعويض سيده كي يعتقه، كما يذهب إلى عدم جواز استرقاق الأقارب. فمن المقرر في مذهبه أن من يشتري قريباً له يعتق عليه بمجرد الشراء، ويرى أن العتق لا يتجزأ، فمن أعتق بعضه أعتق كله، فإذا اشترى شخص مع شريك له قريباً له فإنه بمجرد الشراء يعتق العبد كله: يعتق نصيب القريب بسبب القرابة، ويعتق نصيب الشريك بسبب أن العتق لا يتجزأ. هذا قدر متفق عليه بين الإمام أبي حنيفة وصاحبيه - محمد بن الحسن الشيباني وأبي يوسف - ولكن موضع الخلاف بينهما أن أبا حنيفة قال إن القريب لا يضمن لشريكه شيئاً، بل على المعتق - بالتاء المفتوحة - أن يسعى في قيمة نصيب الشريك إذ تكون ديناً عليه^(٤٠).

ومعنى ذلك كله أن تأسيس مشروعية السنة بناءً على تأويل بعض نصوص الكتاب - مثل تأويل الحكمة بأنها السنة، وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً - لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الايديولوجي المشار إليه. ولا يتبين هذا بشكل واضح إلا ببيان الكيفية التي يساجل بها الشافعي من لا يقبلون من السنة إلا ما وافق الكتاب، جنباً إلى جنب من ينكرون كون السنة وحياً من عند الله. يقول الشافعي رداً على الفريق الأول:

أخبرنا ابن عيينة بإسناده عن رسول الله ﷺ أنه قال: لا يمكن الناس عليّ بشيء فأني لا أحل لهم إلا ما أحل الله ولا أحرم إلا ما حرم عليهم... هذا منقطع ونحن نعرف فقه طاوس. ولو ثبت عن

(٣٩) المصدر السابق، ص: ١٧٠ - ١٧١.

(٤٠) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص: ٣٤٠ - ٣٤١.

رسول الله ﷺ فينّ فيه أنه على ما وصفت إن شاء الله تعالى . قال لا يسكن الناس عليّ بشيء ، ولم يقل لا تمسكوا عني ، بل أمر أن يسكن عنه وبأمر الله عزّ وجلّ بذلك . . . أخبرنا ابن عيينة عن أبي النضر عن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال : لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر مما أمرت أو نهيت فيقول لا أدري ما وجدنا في كتاب الله عزّ وجلّ اتبعناه . وقد أمرنا باتباع ما أمرنا واجتناب ما نهى عنه ، وفرض الله ذلك في كتابه على خليفته ، وما في أيدي الناس من هذا تمسكوا به عن الله تبارك وتعالى ثم عن رسول الله ﷺ ثم عن دلالته . ولكن قوله - إن كان قاله - لا يسكن الناس عليّ بشيء يدل على أن رسول الله ﷺ إذا كان بموضع القدوة فقد كانت له خواص أبيع له فيها ما لم ييح للناس ، وحرم عليه منها ما لم يحرم على الناس ، فقال لا يسكن الناس عليّ بشيء من الذي لي أو على دونه ، فإن كان لي أو على دمنهم لا يسكن به . وذلك مثل أن الله عزّ وجلّ أحل له من النساء ما شاء وأن ينكح المرأة إذا وهبت نفسها له قال الله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين . فلم يكن لأحد أن يقول قد جمع رسول الله ﷺ بين أكثر من أربع ، ونكح رسول الله ﷺ امرأة بغير مهر . . . وهذا معنى قول النبي ﷺ - إن كان قاله - لا يسكن الناس عليّ بشيء فإني لا أحل لهم إلا ما أحل الله ولا أحرم عليهم إلا ما حرم الله ، وكذلك صنع رسول الله ﷺ ، وبذلك أمره وافترض عليه أن يتبع ما أوحى إليه ، ونشهد أنه اتبعه ، فما لم يكن فيه وحي فقد فرض الله عزّ وجلّ في الوحي اتباع سنته فيه ، فمن قبل عنه فإنما قبل بفرض الله عزّ وجلّ^(٤١) .

فالشافعي هنا يعتمد آليتين شائعتين من آليات السجال الايديولوجي بين

(٤١) أبطال الاستحسان ، سبق ذكره ، الجزء السابع ، ص : ١٦٤ .

الفرق الإسلامية، خاصة المتكلمين، وذلك رغم كراهيته المشار إليها سابقاً لعلم الكلام وللمشتغلين به. الآلية الأولى هي مجابهة النص بنص مثله، وفي حالة نصوص الأحاديث يتم الحكم بضعف الحديث الذي يستشهد به الخصم قبل إيراد الحديث الآخر الذي يعزز موقف المساجل. لكن الحكم على مستوى مصداقية الحديث يظل دائماً أمراً خلافياً، لذلك يلجأ المساجل إلى الآلية الثانية وهي آلية التأويل - تأويل النص الخلافي - لينطق بما يراد منه. وفي النص السابق يلجأ الشافعي إلى كلتا الآليتين، فيأول الحديث ليجعله ناطقاً بأن النهي قاصر على الأحكام الخاصة بالنبي وحده.

وللرد على من ينكرون أن السنة وحي فيقول:

وما فرض رسول ﷺ شيئاً قط إلا بوحي، فمن الوحي ما يتلى، ومنه ما يكون وحياً إلى رسول الله ﷺ فيستن به. أخبرنا عبد العزيز بن محمد بن أبي عمر وعن المطلب بن حنطب أن رسول الله ﷺ قال: ما تركت شيئاً مما أمركم الله إلا وقد أمرتكم به ولا شيئاً مما نهاكم عنه إلا وقد نهيتكم عنه، وإن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها فأجملوا في الطلب... وقد قيل: ما لم يتل قرآنًا إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله فكان وحياً إليه. وقد جعل الله إليه لما شهد له به من أنه يهدي إلى صراط مستقيم أن يسن. وأيهما كان فقد ألزمهما الله تعالى خلقه، ولم يجعل لهم الخيرة من أمرهم فيما سن لهم وفرض عليهم اتباع سنته^(٤٢).

لكن توحيد الشافعي بين وحي القرآن ووحى السنة لا يستقيم له، خاصة وقد جعلهما على درجة واحدة من حيث قوة الإلزام، لأن النتيجة النهائية لمثل ذلك التوحيد مشاركة آفاق التوحيد بين الإلهي والبشري بما يستتبعه ذلك من

(٤٢) المصدر السابق، ص: ٢٧١.

اهدار خصوصية الرسول وبشريته بوصفه مبلغاً للوحي وشارحاً له. إن التعامل مع شخص الرسول بوصفه «مشرعاً» مستقلاً عن المشرع الموحي يستند في فكر الشافعي إلى وجود غمطين من الوحي كما سبق القول، هما الوحي القرآني ووحى السنة أو الإلقاء في الروح. لكن هذا التأسيس للنمط الثاني على النمط الأول لا يعني أن كل ما صدر عن الرسول من أقوال وأفعال وتقاريرات - وهو مفهوم السنة - صدر عن وحي، فكثير من الشواهد تدلنا على أنه كان يرى الرأي ثم يستشير أصحابه ويتبع رأيهم، والمرويات في ذلك أكثر من أن تحصى. لذلك يحس الشافعي أحياناً أن تأويل الحكمة بالسنة - سعيًا إلى تأسيس الترابط العضوي بين النصين - تأويل يحتاج إلى تأويل آخر، خاصة إزاء من يرى أن الحكمة هي الكتاب نفسه، وأن منطوق الآية: ﴿واذكروا ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة، إن الله كان لطيفاً خبيراً﴾ (الأحزاب/ ٣٤) يؤكد أن المتلو هو القرآن وهو الحكمة أيضاً. وهنا يلجأ الشافعي إلى تأويل القراءة بأنها مجرد «النطق»، حتى تدل الحكمة على السنة التي ينطق بها كما ينطق بالقرآن^(٤٣).

٢ - الكتاب والسنة: نصان أم نص واحد

وما دام القرآن والسنة بمثابة نص واحد كما ذهب الشافعي فقد كان من المتوقع أن يجعلهما متناسخين، أي ينسخ أحدهما الآخر، فتنسخ السنة القرآن كما ينسخ القرآن السنة. لكن الإمام لا يذهب هذا المذهب ويتمسك في قضية النسخ باستقلال كل من النصين، ويكاد في تقريره لعدم جواز أن تنسخ السنة القرآن أن يطرح مبدأ الفصل بين النصين استناداً إلى نسبة كل منهما من حيث المصدر. إن ما صدر عن الله في كتابه لا ينسخه إلا مثله، لأن ما افترضه الله على عباده لا يجوز لأحد غيره أن يبدله أو يغيره، وفي هذا يستند الشافعي إلى النص القرآني الذي يأمر النبي أن يعلن أنه لا يجوز له تغيير شيء من الوحي من تلقاء نفسه. ولا يتنبه الشافعي إلى أن مثل هذا الاستناد يعني أن السنة ليست

(٤٣) جماع العلم، الجزء السابع (من الأم)، ص: ٢٥١.

وحياً، وإنما هي اجتهادات النبي لفهم الوحي، وهي اجتهادات لا يصح أن تتناقض مع منطوق الوحي، ناهيك بأحكامه:

وأنزل عليهم الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة، وفرض فيها فرائض أثبتها، وأخرى نسخها: رحمة لخلقه، بالتخفيف عنهم، وبالتوسعة عليهم، زيادة فيما ابتدأهم به من نعمه.

وأبان لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً، ومفسرة معنى ما أنزل جملاً... .

وفي قوله ﴿ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي﴾ «يونس/١٥» بيان ما وصفت، من أنه لينسخ كتاب الله إلا كتابه. كما كان المبتدي لفرضه فهو المزيل لما شاء منه، جل ثناؤه، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه^(٤٤).

وهكذا يتحدد دور السنة في أنها تابعة للكتاب، إما بالتكرار أو بالشرح والتفسير والبيان ويكاد يختفى دورها التشريعي المستقل بوصفها وحياً، وإن يكن من غمط مغاير. ويكون من المنطقي - بناءً على هذا الفصل - ألا ينسخ القرآن السنة، فالأصل لا يمكن أن يغير فرعه الشارح المفسر، بل تتولى السنة نسخ السنة ويكون هذا من قبيل المزيد من الشرح والبيان. وإذا كانت السنة هي المبينة والشارحة للكتاب، فهي بالتالي الكاشفة عن الناسخ فيه والمنسوخ، من هنا لا يصح أن تنسخ السنة بالكتاب. ولو نسخت السنة بالكتاب لاضطربت دلالتها على الناسخ والمنسوخ في الكتاب، ولاضطربت دلالة الكتاب ذاته، واضطربت معها دلالة السنة بالتبعية:

إن النبي ﷺ إذا سن سنة حوله الله عنها إلى غيرها: سن أخرى يصير

(٤٤) الرسالة، ص: ١٠٦ - ١٠٧.

إليها الناس بعد التي حول عنها لثلا يذهب على عامتهم الناسخ،
فيثبتون على المنسوخ.

ولثلا يشبه على أحد بأن رسول الله يسن فيكون في الكتاب
شيء يرى من جهل لسان العرب أو العلم بموقع السنة مع الكتاب
وإبانته معانيه أن الكتاب ينسخ السنة... فلا يجوز أن يسن رسول
الله سنة لازمة فتتسخ فلا يسن ما نسخها، وإنما يعرف الناسخ
بالآخر من الأمرين. وأكثر الناسخ في كتاب الله إنما عرف بدلالة
سنن رسول الله. وإذا كانت السنة تدل على ناسخ القرآن وتفرق
بينه وبين منسوخه لم يكن أن تنسخ السنة بالقرآن إلا أحدث الله
مع القرآن سنة تنسخ سنته الأولى، لتذهب الشبهة عن من أقام الله
الحجة عليه من خلقه^(٤٥).

ولو جاز أن يقال: قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن
ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة -: جاز أن يقال فيما حرم
رسول الله من البيوع كلها: قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن
ينزل عليه ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ «البقرة/٢٧٥»، وفيمن
رجم من الزناة: قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً: لقول
الله ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ «النور/٢»
وفي المسح على الخفين: نسخت آية الوضوء المسح، وجاز أن يقال:
لا يدراً عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار:
لقول الله ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ «المائدة/٣٨» لأن
اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً، ومن حرز ومن غير حرز،
ولجاز رد كل حديث عن رسول الله، بأن يقال: لم يقله، إذا لم
يجده مثل التنزيل، وجاز رد السنن بهذين الوجهين، فتركت كل
سنة معها كتاب جملة تحتل سنته أن توافقه^(٤٦).

(٤٥) المصدر السابق، ص: ٢٢٠ - ٢٢١، وانظر أيضاً: ص: ١٠٨، ١١٠، ٢١٢.

(٤٦) المصدر السابق، ص: ١١١ - ١١٢.

ويبدو أن حرص الشافعي على التمييز بين القرآن والسنة - في مسألة النسخ والمنسوخ - كان نابعاً من حرصه على سحب البساط من تحت أقدام الذين يردون الأحاديث إذا تعارضت مع القرآن رغم تعارض ذلك مع التوحيد السابق الإشارة إليه بينهما. وهذا التردد في الموقف لا يكفي فيه القول إن الشافعي يتوسط بين أهل الرأي وأهل الحديث، ذلك أن الخلاف بين الاتجاهين لم يكن خلافاً حول مشروعية السنة كما سبقت الإشارة^(٤٧). والحقيقة أن التردد سمة لصيقة بالفكر التلفيقي، وهو الفكر الذي يحاول التوفيق بين نهجين على أساس أيديولوجي لا على أساس عقلي يتلمس جوانب الأصالة والإبداع في كل من الاتجاهين المتعارضين ويصل بينهما في مركب جديد، لا ينتمي لأي منهما في نهاية الأمر. ولقد انتهى الشافعي إلى الانتفاء إلى مدرسة أهل الحديث، رغم اعترافه بمشروعية «القياس»، ذلك أنه كبل القياس - كما سنرى فيما بعد - بمجموعة من القيود أدت به في النهاية إلى أن يكون مجرد استناد غير مباشر إلى النصوص. لذلك كان لا بد من توسيع دائرة النصوص لتشمل السنة والإجماع، من هنا كان الحرص على توسيع نطاق السنة من جانب، والحرص على تأكيد أنها وحي من جانب آخر. وتصور علاقة السنة بالقرآن عند الأحناف، الذين اشتهروا بأنهم أهل الرأي، لا يتجاوز كونها نصاً شارحاً لا يستقل بالتشريع، فهي إما أن تقرر ما قرره القرآن، وتكون دلالتها دلالة التأكيد وفضل البيان، وإما أن تكون مفسرة لما ورد مجملاً في القرآن، وهذا بيان التفسير. والقسم الثالث من بيان السنة للقرآن هو بيان النسخ من المنسوخ، وهو بيان التبديل^(٤٨).

هذا التصور للعلاقة بين السنة والقرآن يستبعد «تخصيص العام» من مجال دلالة السنة، وذلك خلافاً للشافعي الذي يعتبره دلالتها الأساسية من حيث علاقتها بالقرآن. ولقد ألمحنا إلى هذا الخلاف في فقرة «الدلالة بين الوضوح

(٤٧) انظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٩٨٨ م، ص: ١٠٢، ١٠٤. وانظر أيضاً: أبو زهرة: أبو حنيفة، ص: ١٠٣. وانظر له أيضاً: الشافعي، ص ٦٩.

(٤٨) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص: ٢٦٨ - ٢٧٠.

والغموض» حين ذكرنا أن دلالة العام على العموم في رأي الشافعي دلالة ظنية، لأن احتمال التخصيص وارد دائماً. والأحناف لا يذهبون هذا المذهب فدلالة العام على العموم عندهم دلالة قطعية، وذلك استناداً إلى أن كل ما ورد في القرآن قطعي وأن كل ما ورد في السنة ظني، عدا السنن المتواترة المشهورة. هذه التفرقة بين دلالة القرآن ودلالة السنة تفرق بين مستويات التحليل ومستويات التحريم في كل من النصين، فالثابت بالقرآن من الأوامر «فرض، والثابت بالسنة الظنية من الأوامر واجب، وكذلك النهي، فلمنهي عنه في القرآن حرام إذا لم يكن ثمة ظن في الدلالة، والثابت بالسنة الظنية مكروه كراهة تحريرية مهما تكن الدلالة، وذلك لتأخر مرتبة السنة الظنية عن القرآن الكريم من حيث الثبوت من جهة، والاستدلال بها على الأحكام من جهة أخرى»^(٤٩). وهنا نلاحظ أن الأحناف قد ربطوا بين ثبوت النص من حيث طرق التحمل والأداء وبين قطعية الدلالة، فأصبحت النصوص المتواترة المشهورة - والقرآن أعلاها في درجة الثبوت - قطعية الدلالة على خلاف النصوص الظنية الثبوت التي تكون دلالتها ظنية أيضاً.

إن دلالة العام على العموم دلالة قطعية لا التباس فيها ولا احتمال عند الأحناف، انها مثل دلالة اللفظ على مدلوله دلالة حقيقية لا تحتاج لقرينة أو لدلالة متصلة أو منفصلة، أي لا تحتاج للتأويل. وذلك على عكس الدلالة المجازية، التي هي احتمالية بطبيعتها، ولا تدل من ثم إلا بالقرينة التي تنقل اللفظ عن إرادة معناه الحقيقي من جانب المتكلم. ولم تكن هذه النظرة لدلالة العام على عموميه، وعدم دلالته على الخاص، قياساً على الدلالة الحقيقية، معزولة عن سياق البحث الدلالي من جانب المتكلمين، حيث أدخل بعضهم «العام الدال على الخاص» داخل دائرة المجاز^(٥٠). ومعنى ذلك أن العام الدال على العموم هو الاستعمال الحقيقي للألفاظ، أي استعمالها في دلالتها الحقيقية،

(٤٩) المرجع السابق، ص: ٢٧٢.

(٥٠) السابق، ص: ١٧٨. وانظر أيضاً: ابن قتيبة (أبو عبدالله محمد بن مسلم): تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣ م، ص: ٢٠ - ٢١.

وهو أمر حرص الأحناف على تأكيده لتثبيت دلالة النص القرآني، وللمحافظة على التمايز بين القرآن والسنة. وليس معنى القول بقطعية دلالة العام عند الأحناف أنها لا تحتتمل التخصيص أبداً، بل التخصيص جائز ممكن إذا كان ثمة دليل عليه، فإذا لم يوجد الدليل ظلت الدلالة عامة لا خصوص فيها. ولا بد في المخصص من شروط: أهمها أن يكون مقترناً بالخطاب، أي مترامناً معه، والشرط الثاني أن يكون مستقلاً عنه، بمعنى ألا يكون دليل التخصيص جزءاً من بنية الخطاب ذاته كالاستثناء والشرط لأن هذه كلها أدوات في البنية الدلالية للخطاب ذاته. أما شرط الاقتران فلأن التراخي لا يكون تخصيصاً، بل هو من قبيل النسخ، إذ التخصيص بيان للخطاب، ولا يصح أن يتأخر البيان عن الحكم وإلا كان ذلك من قبيل تكليف ما لا يطاق. يقول صاحب كشف الأسرار في بيان قيود تعريف دليل التخصيص أو المخصص:

احترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء، ونحوهما، إذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة، وليس في الصفة ذلك، ولا في الاستثناء لأنه لبيان أنه لم يدخل تحت الصدر، وبقولنا مقترن، عن الناسخ، فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخاً لا تخصيصاً^(٥١).

وليس تخصيص العام عند الأحناف من قبيل بيان المفضل، إذ المفضل محتمل الدلالة يحتاج إلى البيان، وليس كذلك العام فإنه في دلالة قطعي وإن كان احتمال تخصيصه وارداً. وبعبارة أخرى يكمن القول إن التخصيص بيان من وجه واحد، وذلك من حيث أنه يكشف عن دلالة العام، والفارق بينه وبين بيان المفضل أن هذا الأخير بيان من كل وجه. إنه الفارق بين البيان الضروري اللازم من كل وجه وبين البيان غير الضروري وغير اللازم، فغياب المخصص لا يؤثر في دلالة العام، وليس كذلك غياب بيان المفضل حيث يقي المفضل على احتماليته. يقول شمس الأئمة ما نصه:

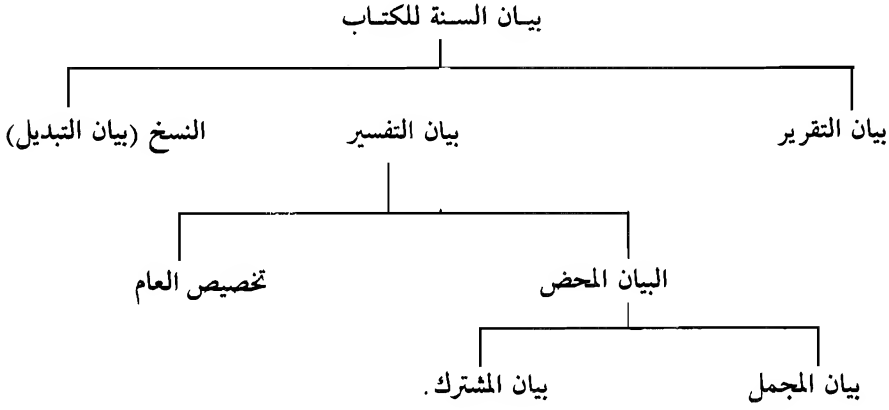
(٥١) نقلاً عن أبي زهرة: أبو حنيفة، ص: ٢٦٠.

بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه، وهو كون اللفظ محتملاً غير موجب للعمل بنفسه، واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيراً أو اعلاماً لما هو المراد منه، فيكون بياناً من كل وجه، بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجباً للعمل بنفسه فيما تناوله، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط، فيصح موصولاً على أنه بيان، ويكون معارضاً ناسخاً للحكم الأول إذا كان مفصولاً^(٥٢).

هكذا ينتهي الأحناف إلى حصر أوجه البيان في نمطين: بيان المجمل، وهو بيان ضروري لازم لإزالة احتماليته، وبدون هذا البيان يكون المجمل غير موجب للعمل بنفسه. والنمط الثاني هو بيان التخصيص، وهو بيان غير لازم، إذ العام موجب للعمل بنفسه، ويشترط في التخصيص أن يكون متزامناً مع الخطاب من جهة، وأن يكون منفصلاً عنه من جهة أخرى. وفي حالة عدم التزام - الاقتران - لا يكون البيان تخصيصاً بل يكون نسخاً. وينتهي الأحناف من ذلك كله إلى اعتبار «النسخ» نوعاً من البيان يختلف عن النوعين السابقين بأنه بيان معارض يدل الحكم، لذلك يشترط فيه أن يكون متراخياً عن الخطاب بالزمان. وإذا كان الفارق بين النسخ والتخصيص فارقاً بين التراخي والاقتران فالسنة - وهي النص المسفر والشارح للكتاب - يمكن أن تنسخ الكتاب. هكذا تتحدد علاقة السنة بالكتاب عند الأحناف في البيان الذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام يبينها الشكل التالي^(٥٣).

(٥٢) نقلاً عن المرجع السابق، ص: ٢٧٠.

(٥٣) المرجع السابق، ص: ٢٦٨ - ٢٧٠.



ويكون الخلاف بين الشافعي - ناصر السنة - وبين الأحناف - أهل الرأي - هو في حقيقته خلاف حول انفراد السنة بالتشريع . وإذا كان الشافعي قد تناقض مع نفسه حين أسس السنة وحياءً، وفصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ، فإن تناقضه في الحقيقة تناقض ظاهري . إن تأسيس السنة وحياءً لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي الذي أسهنا في شرحه وتحليله، موقف العصبية العربية القرشية التي كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً . أما الأحناف فقد انطلق إمامهم من موقف مغاير، الأمر الذي مكنهم من وضع السنة موضعها الصحيح بوصفها نصاً شارحاً مبيناً للنص الأصلي، لذلك وضعوا النسخ في إطار «البيان» لا في إطار «التشريع» .

يبقى من هذه الدراسة مناقشة الجوانب والأبعاد المختلفة لمفهوم السنة عند الإمام الشافعي، وذلك إلى جانب تحليل مصدري «الاجماع» و«القياس»، وذلك حتى تكتمل صورة التأثير الفعلي للشافعي، لا في مجال الفقه فحسب، بل في مجال الثقافة العربية بشكل عام . وهو ما ننوى استكمالها في بحث قريب إن شاء الله .

